Princip nedostatečného důvodu. Merleau-Ponty a teorie motivace

The Principle of Insufficient Reason. Merleau-Ponty and a Theory of Motivation

Jakub Čapek[*]

Filozofická fakulta
Univerzita Karlova v Praze
Nám. Jana Palacha 2, 116 38 Praha 1
jakub.capek@ff.cuni.cz

Abstrakt/Abstract

Mezi jednáním a důvodem existuje zásadní vztah: není činu bez důvodu. Lze z toho však vyvodit, že je-li dán důvod, je dán i čin? Může mít čin dostatečný důvod? Studie zkoumá dvě podoby dostatečného důvodu: příčinu a premisu. Fenomenologická teorie motivace se staví jak proti myšlence, podle níž důvody jsou příčiny, tak proti přesvědčení, podle něhož důvody jsou premisy. Přínos fenomenologického výkladu motivace netkví především v představě, již rozpracoval Paul Ricœur, že důvody jsou přítomné vědomí, nýbrž v originální paralele, již rozvinul Merleau-Ponty mezi perceptivní a praktickou motivací.

There seems to be a fundamental relation between action and reason: no action without a reason. But does this mean that the reason, once it is given, brings about the action? Can an action have a sufficient reason? The article distinguishes two forms of the sufficient reason: the cause and the premise. The phenomenological theory of motivation argues against the idea "reasons are causes" as well as against the idea "reasons are premises". The novelty of the phenomenological account of motivation consists not in the assumption, developed by Paul Ricoeur, "reasons are present to a consciousness", but in the more original analogy developed by Merleau-Ponty between the perceptual motivation on the one side and the practical motivation on the other.

Nihil est sine ratione. Zásada dostatečného důvodu dostává u Leibnize svou klasickou formulaci. V *Monadologii* čteme, že svůj dostatečný důvod má nejen každý pravdivý výrok („énonciation véritable"), ale i každý faktický stav věcí („fait ... vrai ou existant").[1] Je možné mezi fakty, které mají dostatečný důvod, „proč jsou tak a nikoli jinak", zahrnout i lidské činy? Jakou podobu by měl „dostatečný důvod" v případě lidského jednání?

[*] Práce na tomto textu byla podpořená grantem GAAV, projekt IAA901010907.

[1] Leibniz (1900, §32, s. 109).

Můžeme říci, že přítomnost jistých důvodů *vede* k určitému jednání? Jaký je přesně vztah mezi jednáním a důvodem? Když mne obava z poklesu hodnoty národní měny vede k převodu úspor do jiné měny, jaký je vztah mezi mou obavou a zadáním finančního příkazu? Můžeme jej přirovnat ke vztahu mezi příčinou a následkem, nebo ke vztahu mezi premisami a závěrem sylogismu? Odpověď, již nacházíme v níže zkoumaných textech fenomenologické tradice, je v obou případech negativní. Přesto je důležité ji vypracovat, neboť teorie motivace se nemůže nevymezit vůči ideji kauzality a ideji logické nutnosti.

Co je tedy „důvod"? Sledujme pro začátek návrh, který ve významné práci *Intention* z roku 1957 rozvinula Elisabeth Anscombe. Důvod je to, co uvádíme jako odpověď na otázku „proč?"[2] Můžeme rozlišit v zásadě dva významy této otázky: buď odpověď uvádí příčinu nebo důvod. Když se mne někdo zeptá, proč jsem zakašlal, mohu buď říci „protože jsem nachlazen", a uvést tak příčinu. Mohl jsem však zakašlat v průběhu nudné přednášky a své zakašlání mínit jako výmluvné gesto, jež bylo určené přednášejícímu. Když na otázku „proč" odpovím „protože mluví příliš dlouho", uvádím důvod a nikoli příčinu. Příčina určitého děje je něčím docela jiným než důvod či motiv jednání.

Pokud přistoupíme na toto rozlišení, tedy na tvrzení, že důvody nejsou totéž co příčiny, naše otázka, jak se důvody vztahují k jednání, se tím zpřesňuje. Můžeme říci, že přítomnost jistých důvodů *vede k* odpovídajícímu jednání v nějakém jiném než kauzálním smyslu? Je možné pojmout vztah mezi důvody a jednáním jako nutnost, s níž čin z důvodů *vyplývá*? Je zjevné, že by se nejednalo o reálnou nutnost, nýbrž o nutnost takříkajíc intelektuální.

Dvě formy nutnosti

Pokusme se lépe uchopit právě uvedené formy nutnosti. V prvním případě se klade otázka, zda je jednání součástí reálné nutnosti, s níž jedny děje způsobují děje jiné a jež je často považována za univerzální.[3] Stačí připomenout nauku o sociálním determinismu, podle níž nejednáme my, nýbrž skrze nás působí náš původ a vliv našeho prostředí. Od takových příkladů lze pak snadno dospět k alternativě: buď je determinismus univerzální, a pro svobodu pak není místa, nebo lze v determinismu nalézt mezery, „zóny indeterminace" (Bergson), tedy jakási místa pro svobodu. Takto

[2] Anscombe (2000, §5, s. 9). Ovšem zde již došlo k určitému rozhodnutí: důvod je to, co jednající uvádí jako odpověď, tedy důvod je řečově artikulován. K otázce, zda k důvodu nutně patří jazykové uchopení, se dostaneme níže.

[3] V uvedených diskusích se za kauzalitu – vůči níž vymezujeme jednání – bere Humeův pojem kauzality: 1. logická nezávislost mezi příčinou následkem, 2. existence pravidelnosti, zákona. Viz C. G. Hempel (1942). Již J. S. Mill však připouští, že univerzální charakter této pravidelnosti je spíše předpokladem, axiómem, než jednou provždy prokázaným poznatkem (Mill (1892), kniha III, kap. 3, § 1: „axióm uniformity v běhu přírody").

formulovaná alternativa však předpokládá pojem svobody, který je problematický. Omezení svobody se zde totiž považuje za cosi vůči svobodě *vnějšího*. Pokud však určité jednání naráží na meze, neznamená to nutně, že je nesvobodné. Omezení je vnitřním rysem *určitého* jednání, a nikoli znemožněním jednání vůbec.[4] Chceme-li se přiblížit způsobu, jak je omezení přítomno v jednání, a přitom není jeho popřením, můžeme přistoupit na vymezení jednání vůči první formě nutnosti: motiv (důvod) není totéž co příčina.

Ovšem existuje ještě jiný kontext, v němž jednání vymezujeme nikoli vůči nutnosti reálné, nýbrž vůči nutnosti logické či intelektuální. Výraz „intelektuální nutnost" pochází od Paula Ricœura, který při své analýze rozhodování zmiňuje též model „praktického usuzování, v němž by rozhodnutí hrálo roli závěru a motivy roli premis". Takové usuzování by pak provázel „pocit povinnosti" či „závaznosti" (obligation), který „by pak měl stejnou povahu jako intelektuální nutnost, jež doprovází vědecké usuzování". Ricœur v takovém úsudku spatřuje „krajní případ", o němž platí nejen to, že se s ním ve skutečném životě setkáme jen málokdy, ale především se v něm „degradují jisté zásadní rysy rozhodování".[5] Vztah mezi motivy a rozhodnutím není podle Paula Ricœura dostatečně vystižen modelem intelektuální nutnosti. Motiv není premisa, rozhodnutí není závěrem v logickém smyslu.

Avšak v čem přesně tkví tato intelektuální či logická nutnost? Závěr správně formulovaného sylogismu je nutně dán, pokud jsou dány premisy.[6] Není něčím, co by premisy přivodily – neboť premisy nejsou příčiny. Nutnost zde není nutností, s níž by po sobě děje následovaly (Hume 1996, s. 93 nn.: „idea nutného spojení"), nýbrž nutností, v souladu s níž je-li dáno jedno, je dáno i druhé, tedy implikací. Nutnost implikace nijak nesouvisí se stavy, do nichž se věci reálně dostávají. Úsudek se nevztahuje na existenci, nýbrž na logický vztah mezi premisami a závěrem, přesněji na jejich pravdivostní hodnotu (jsou-li premisy pravdivé, je i závěr *nutně* pravdivý).[7]

Vyslovili jsme dvě negace: 1. důvody nejsou premisy, jednání není závěr, 2. důvody nejsou příčiny, jednání není následek. Obě tyto negace jsou v různém smyslu popřením principu dostatečného důvodu. A. Schopenhauer ve své práci *O čtverém kořeni věty o dostatečném důvodu* vychází z jednoduché Wolffovy definice principu dostatečného důvodu: „Nihil est sine ratione, cur potius sit, quam non sit. Nic není bez důvodu toho, proč je."[8] Schopenhauer rozlišuje čtyři různá uplatnění principu dostatečného důvodu, z nichž pro nás jsou důležitá dvě: 1. logická nutnost („necháme-li platit premisy, musí být nevyhnutelně dán závěr"), 2. morální nutnost („každý člověk i každé zvíře *musí* jednat podle nastoupivšího motivu. Toto jednání ... vyplývá nevyhnutelně jako kterýkoli jiný účinek z příčiny").[9]

---

[4] Viz Čapek (2007, s. 11, pozn. 3, a zejm. s. 193–197).

[5] Ricœur (2001, s. 82, překlad mírně upraven).

[6] Aristotelés (1961, 24b18-20).

[7] Tugendhat, Wolf (1997, s. 28–30).

[8] Schopenhauer (2007, § 5, s. 36).

[9] Schopenhauer (2007, § 49, s. 166 n.).

Analýza obou forem nutnosti, obou podob „principu dostatečného důvodu“ vždy tvořila nezbytnou součást filosofických úvah o lidském jednání. Již jsem naznačil, jakými směry se může ubírat polemika s reálnou nutností. Rád bych proto nastínil, dříve než přejdu k fenomenologickým koncepcím, v jakém prostoru se může pohybovat polemika s logickou či intelektuální nutností. Tvrdíme-li, že jednání a princip dostatečného důvodu se vzájemně vylučují, vůbec tím neříkáme, že jednání žádný důvod nemá.[10] Pouze tím tvrdíme, že tento důvod nemůže mít povahu premisy, z níž by jednání vyplývalo jako závěr. Například Ernst Tugendhat vymezuje jednání takto negativně vůči ideji dostatečného důvodu, přičemž mluví o neslučitelnosti představy, že se mohu opřít o důvody „i v poslední instanci“, s představou, že můj postoj má určitou váhu. Když mluví metaforicky o „váze“ či „závažnosti“ postoje (Schwerkraft), míní tím skutečnost, že svůj postoj chápu *jakožto svůj*, tedy že můj postoj je nejen určením toho, co bude (co vykonám), ale i toho, kdo jsem, tedy sebeurčením. Postoj ztrácí svou váhu, tj. přestává být mým postojem, jak tam, kde je dokonale zdůvodněn, tak i tam, kde zdůvodněn není vůbec:

> „pokud by se má vůle mohla ještě i v poslední instanci opřít o důvody, můj postoj by ztratil svou závažnost (Schwerkraft), již by to nebyl můj postoj. A platí to i opačně: kdyby se má vůle nemusela v předposlední instanci opírat o důvody, pak by můj postoj postrádal závažnost, již by to nebyl můj postoj.“[11]

Podobná vymezení „prostoru“ jednání poukazem k jeho krajnostem mají svůj nesporný význam, zároveň je však třeba upozornit také na jejich riziko. Snadno totiž svádějí k představě, že tento „prostor jednání“ je *dán* nezávisle na postoji toho, kdo se v něm nachází. K fenomenologickým úvahám o vztahu mezi jednáním a důvodem přistupuji i s otázkou, *jak* vlastně mohou být důvody *dány*. Tato otázka nás v závěru přivede k zásadnější otázce: co vůbec ve fenomenologii znamená danost?

Ricœur o motivaci

Klíčovým pojmem Ricœurovy analýzy rozhodování a jednání je „úmysl“ či „rozvrh“ (projekt). Určité chování je jednáním tehdy, když v něm jednající může, byť jen zpětně, rozpoznat rozvrh vykonat to, co vykonal. Tento rozvrh či úmysl Ricœur pojímá v

[10] Velkým literárním experimentem s myšlenkou, že existuje čin bez jakéhokoli důvodu, je román A. Gida, *Les caves du Vatican* (Gide 1995, viz např. s. 182, 195, 207, 242).

[11] Citát dále pokračuje slovy: „Z toho plyne: poznávacím znakem volby, již můžeme charakterizovat jako sebeurčení (Selbstbestimmung), je to, že ji vykonáváme v racionálním chtění. Volbu nemůžeme chápat jako sebeurčení ani tehdy, když popíráme její neredukovatelně voluntativní charakter a domníváme se, že ji můžeme redukovat na racionalitu, ani tehdy, když jako Heidegger popíráme, že se musí zakládat na zdůvodnění …“, Tugendhat (1997, s. 242n., viz též s. 295).

souladu s Husserlovou fenomenologií jako zvláštní případ obecné struktury vědomí, totiž intencionality, schopnosti vědomí zaměřovat se na předměty. V konkrétním případě úmyslu se vědomí zaměřuje na budoucí stav věcí, který je v moci jednajícího. K úmyslu přitom patří nejen *mínění* určité, dosud neuskutečněné budoucnosti, nýbrž i opření se o určité motivy. Úmysl něco vykonat je srozumitelný teprve jako takto vnitřně členěný celek.

I v takto stručně nastíněném popisu úmyslu lze rozpoznat dva metodické principy Husserlovy fenomenologie, které lze, byť jen velmi zhruba, formulovat takto: 1. být znamená být pro vědomí (jevit se určitému vědomí), 2. celek předchází částem (zde: motiv dává smysl jen jako součást volního činu). Uvidíme, že Merleau-Ponty na rozdíl od Ricœura podržel z Husserlovy fenomenologie pouze druhý metodický princip.

V průběhu své analýzy motivace se Ricœur vyrovnává s oběma uvedenými formami nutnosti. Rozhodnutí není ani zapříčiněné tím, co je dáno reálně, ani není implikované v tom, co je dáno v premisách.

Ricœurův argument proti ideji reálné nutnosti je určitou variantou již uvedené teze, která byla velkým tématem filosofie jednání ve 20. století: motiv není příčina. Příčinu je možné „poznat a pochopit před jejími účinky“, zatímco v případě motivu to možné není. Motiv „nemá úplný smysl mimo vztah k rozhodnutí, k němuž vyzývá. Není mi dáno, abych nejprve pochopil motivy o sobě a pak z nich druhotně odvodil porozumění pro rozhodnutí.“ [12] Tento argument najdeme v různých verzích i v analytické filosofii. Například v podobě tvrzení: u vztahu příčiny a následku se vyžaduje logická nezávislost, u vztahu motiv (důvod jednání) – jednání ji zajistit nedokážeme.[13] Jinak řečeno: kauzální vztahy jsou extensionální, „platí mezi svými členy bez ohledu na způsob, jak jsou nám tyto členy prezentovány“, neboť jsou to vztahy mezi dvěma událostmi samotnými. V případě vztahu motivace není možné odhlédnout od způsobu, jímž je vztah popsán. Chápeme jej pouze tehdy, „když jej popíšeme tak, jak existuje pro jednajícího.“ [14] Tento argument ve svých různých podobách poukazuje na to, že důvod neexistuje *jakožto důvod* mimo vztah k rodícímu se činu. Proto uvedený vztah nelze chápat jako reálný sled dvou dějů, z nichž první by byl příčinou druhého.

Ricœurův argument proti intelektuální nutnosti v oblasti jednání je následující: pokud bychom vztah mezi důvodem a jednáním považovali za vztah logické implikace (praktického sylogismu), implicitně bychom předpokládali, že je možné oddělit racionální motivy od afektivních pohnutek. Pouze „jasností úsudku“ bychom se pak

---

[12] Ricœur (2001, s. 77 n). Viz též Ricœur (1951, s. 7): „il n’y a pas de motif en dehors de ce rapport réciproque avec une décision naissante.“ V knize *Soi-même comme un autre* (Ricœur 1990, s. 73–108), Ricœur hájí jinými prostředky tutéž nauku. D. Davidson se rozhodně obrací proti této představě, když navrhuje pojímat vysvětlení jednání jeho důvody jako vysvětlení kauzální. Autory, jejichž koncepce tím odmítá, uvádí hned na začátku své proslulé studie *Actions, Reasons and Causes* (Davidson 1980, s. 3, pozn. 1).

[13] Viz např. G. H. von Wright, (1983, s. 61 n.), viz též teorie, na něž kriticky poukazuje Davidson (1980, s. 13, pozn. 6).

[14] M. A. Wrathall (2005, s. 119 n).

vymanili z vlády afektivních pohnutek, třeba sexuálních tužeb. Takové rozdělení nakonec spatřuje v afektivních pohnutkách příčiny a oblast možných důvodů omezuje na racionální vrstvu naší existence. Otázka motivace by pak splývala s otázkou racionality. Ovšem existují činy, které jsou vyvolány afektivními motivy, aniž by bylo možné tyto emocionální pohnutky bez dalšího ztotožnit s příčinami. Hlavním smyslem tohoto argumentu proti logické nutnosti je odmítnout zúžení pole motivace na oblast racionality.[15] Motiv není jen premisa, kterou uznáme, nýbrž podnět, který s námi hýbe, aniž by námi vláčel. U Ricœura nicméně zůstává poněkud neurčité, co přesně „racionalitou" myslí.

Jeho varování před ukvapeným zúžením pole motivace však lze využít k nastolení otázky, zda motiv a důvod je totéž. Jedna z obvyklých odpovědí, která je implicitně u Ricœura přítomna, praví: důvod má artikulovanou, řečovou strukturu. Díky tomu pak může vstupovat jakožto premisa do struktury sylogismu. Motiv je něčím před-řečovým či ne-řečovým, něčím, co pobízí k činu, aniž by to mělo strukturu výroku. V souvislosti s Merleau-Pontyho pojetím motivace se k tomuto rozdílu vrátím.

Ricœur nachází podstatu či, jak sám říká, „axióm motivace" ve formuli: „motiv si nás naklání, aniž by nás nutil."[16] Vztah mezi motivem a jednáním blíže určuje jako vztah kruhový, tj. jako vztah vzájemného určování. V tom lze rozpoznat druhý metodický princip fenomenologie (celek předchází část). Na Ricœurově analýze je pozoruhodné, že se tento princip dostává do jistého napětí s prvním principem: tím, kdo nakonec přijme určitý motiv a dá mu „konečnou podobu", je vědomí, totiž specifický typ vědomí, který Ricœur označuje výrazy „rozhodnutí", „rozvrh" či „vůle".[17] Ricœur ve svém popisu vztahu volní a ne-volní složky lidské existence nakonec nedodrží princip přísné vzájemnosti obou momentů, nýbrž jednoznačně praví: ne-volní moment (zde motiv) je *pro vůli* (akt vědomí: zde úmysl), a nikoli vůle *pro* ne-volní moment. Domnívám se, že Merleau-Ponty důsledněji trvá na reciproční povaze vztahu mezi motivem a rozhodnutím.

Merleau-Ponty o motivaci

Může působit překvapivě, že se vydáváme hledat teorii motivace do Merleau-Pontyho *Fenomenologie vnímání*. A přece zde najdeme rovnou dva výklady o motivaci, které tvoří dvě vrstvy jedné teorie motivace. Tou první vrstvou je explicitní úvaha o motivaci na samotném konci knihy, v kapitole *La liberté*. Druhou, a pro nás důležitější vrstvou,

[15] Ricœur (2001, s. 82).

[16] Ricœur (2001, s. 83). Tato formulace je s nejvyšší pravděpodobností převzata od Leibnize (1985, s. 84): „leur choix [des créatures] a tousjours ses raisons, mais elles inclinent sans nécessiter. "

[17] Ricœur (2001, s. 78): „Jejich konečný smysl [totiž konečný smysl motivů] je originálním způsobem spjat s tímto jednáním sebe na sobě, jímž je rozhodování. Vůle určuje jedním a týmž pohybem *sebe* i definitivní podobu svých afektivních a racionálních argumentů ..."

je analýza perceptivní motivace. Originalita a vlastní přínos Merleau-Pontyho teorie tkví právě v odhalení vztahu mezi důvodem jednání a perceptivní motivací.

Merleau-Ponty odmítá obě podoby nutnosti. Polemika s kauzální nutností se odvíjí především tam, kde Merleau-Ponty kritizuje empiristické teorie vnímání. Vnímání není prostým následkem aktivace (stimulů) našich smyslových orgánů, nýbrž je uchopováním tvaru na pozadí. Kritika ideje kauzality zde získává například podobu kritiky „hypotézy konstantnosti" (hypothèse de constance), v souladu s níž existuje „ustálené spojení mezi stimulem a elementárním vjemem".[18] Odmítnutí logické nutnosti je pak součástí kritiky filosofického směru, který Merleau-Ponty označuje shrnujícím názvem „intelektualismus". Má přitom na mysli například nauku, podle níž se naše vnímání hloubky zakládá na vnímání zdánlivé velikosti předmětu a vědomí o konvergenci očí. K tomu, že je daný předmět vzdálený, tj. nachází se vůči nám v určité prostorové hloubce, bychom dle této koncepce dospěli na základě úsudku vycházejícího z uvedených premis. Merleau-Ponty namítá: „žádný z těchto ‚znaků' není jasně dán vědomí a tam, kde scházejí premisy, nemůže být ani závěr".[19] Vnímání není ani kauzálním účinkem jiných dějů, ani úsudkem z předložených premis. Merleau-Pontyho teorie motivace využije tuto kritiku „hypotézy konstantnosti" i „perceptivního soudu" k filosofickým postřehům, které přesahují rámec filosofické analýzy vnímání.

a) Obecná teorie motivace: Sartre a Merleau-Ponty

Explicitní úvaha o motivaci tvoří součást Merleau-Pontyho kritiky Sartrovy nauky o svobodě, podle níž je svoboda buď naprostá nebo žádná. Sartre ve známém příkladu připouští, že rozhodnutí upustit od výstupu na horu může být motivováno čím dále tím nesnesitelnější únavou. Nicméně, jak praví Sartrovo proslulé dictum, právě my *rozhodujeme*, že tento motiv (totiž únava) má sílu změnit náš rozvrh. Právě my totiž udílíme únavě její motivační sílu. Merleau-Ponty zahajuje svou kritiku tím, že Sartrovu teorii vyhrotí do krajnosti:

> „pokud si mne, jak se říká, motivy naklánějí v jistém směru, pak si musíme vybrat: buď mají sílu přimět mne k jednání, a pak ovšem žádná svoboda neexistuje, nebo ji nemají, a pak je svoboda úplná, je stejně velká v těch nejhorších mukách i v klidu domova. Měli bychom tedy zamítnout nejen ideu kauzality, ale dokonce i ideu motivace. Údajný motiv mne nijak netlačí k rozhodnutí, právě naopak: mé rozhodnutí mu propůjčuje svou sílu."[20]

---

[18] Merleau-Ponty (1999, s. 14).

[19] Merleau-Ponty (1999, s. 57).

[20] Merleau-Ponty (1999, s. 497, viz též s. 498): „c'est ma décision sécrète qui fait paraître les motifs et l'on ne concevrait pas même ce que peut être la force d'un motif sans une décision qu'il confirme ou contrarie".

Avšak jednání, k němuž bychom mohli přikročit v jakýchkoli podmínkách a v němž by motivace nehrála žádnou konstitutivní roli, je pro Merleau-Pontyho nemyslitelné. Právě proto uzavírá svůj komentář k Sartrově výkladu slovy: „Sama idea jednání zmizí." Pro Merleau-Pontyho „má-li být možné rozpoznat svobodné jednání, mělo by takové jednání vyvstávat na životním pozadí, které svobodné není nebo je svobodné méně."[21] Motivaci je tedy třeba přiznat, že nám naznačuje, jak jednat, že ukazuje určitým směrem spíše než jiným:

> „Pokud neexistují žádná cyklická chování, pokud neexistují otevřené situace, které volají po určitém završení a mohou tvořit pozadí buď pro rozhodnutí, které je potvrdí, či pro rozhodnutí, které je promění, pak pro svobodu není ve světě místa."[22]

Merleau-Ponty vyjadřuje myšlenku, že svoboda musí „vyvstávat na životním pozadí", že musí být rozpoznatelná (décelable) větou: „svoboda musí mít *pole*", v němž se načrtávají „přednostní možnosti".[23] To je tedy první pozitivní rys Merleau-Pontyho teorie motivace: jednání vyvstává na pozadí situací, které „volají po určitém završení".[24]

Ovšem jak mohou situace samy „volat" po určitém završení? Cožpak určitý stav světa obsahuje sám od sebe – tj. bez vztahu k někomu – možnosti, navíc možnosti již utříděné na „přednostní" a ty ostatní? Podle Merleau-Pontyho to je myslitelné, pokud ovšem možnosti nevztahujeme k individuálnímu rozvrhu, nýbrž ke „spontánnímu zhodnocení" (valorisation spontannée). Proti Sartrovu neúnavnému přesvědčování, že hory se jeví jako překážka jen proto, že je takto ukazuje můj rozvrh, že tedy „právě svoboda umožňuje překážkám svobody, aby se ukázaly", je třeba postavit rozlišení na explicitní úmysly (intentions expresses), u nichž si uvědomují, že jsou to mé vlastní záměry, a úmysly povšechné (intentions générales): „Ať už jsem se rozhodl pro výstup na horu či nikoli, jeví se mi jako velká, neboť přesahuje to, čeho se svým tělem dokážu zmocnit [la prise de mon corps]". Kromě výslovných intencionálních zaměření existuje i spontánní odhad mého okolí, neboť „okolo sebe nosím intence, které nejsou založeny na žádném rozhodnutí a udílejí mému okolí vlastnosti, které nevolím".[25] Merleau-Ponty podrobně sleduje rozbor tohoto spontánního zhodnocení, jež vychází z nás, aniž by bylo naším vlastním zaujetím postoje, a nachází jeho kořeny jednak v tělesnosti, a jednak v osobní i skupinové minulosti: jak vlastní tělo, tak vlastní dějiny jsou něčím, co předchází našemu rozhodnutí, a přitom nás již k něčemu disponuje.

---

[21] Merleau-Ponty (1999, s. 499).

[22] Merleau-Ponty (1999, s. 500).

[23] Tamt.

[24] Tuto představu o svobodě jako něčem, co vyvstává kontrastně vůči „pozadí", jsem se pokusil představit jako možnou kritiku Bergsonovy nauky o svobodě (J. Čapek, 2003, s. 88–90).

[25] Merleau-Ponty (1999, s. 501 n).

V rámci této obecné teorie motivace tedy Merleau-Ponty tvrdí: 1. jednání přejímá motivy, které jsou přítomné v situaci, 2. přítomnost těchto motivů v dané situaci není závislá na individuálním rozvrhu, na rozhodnutí.

b) Perceptivní motivace

Zdaleka nejdůležitější je však pro nás Merleau-Pontyho analýza perceptivní motivace. To, co je ve vnímání dáno jako předmět vnímání či určitý rys tohoto předmětu, není příčinou mého vnímání, nýbrž jeho motivem. Když si například malíři všimli, že lesk v očích dodá živost pohledu zobrazované osoby, zdůraznili určitý detail obličeje, drobný odraz světla. Pokud je na obraze zachycen, mění naše vnímání. Merleau-Ponty ovšem odmítá tento namalovaný lesk považovat za *příčinu* toho, že portrét je nyní „jako živý".[26]

> Předmět „podněcuje ‚akt poznání' [‚événement connaissant'], který jej promění, právě a jen svým zatím ještě dvojznačným smyslem, který mu nabízí, aby jím byl blíže určen, a tedy není jeho příčinou, nýbrž ‚motivem'"[27]

Předmět není příčinou mého vidění proto, že již jistý smysl má. Tento smysl je však třeba samotným vnímáním doplnit, stvrdit či odmítnout. Vnímání samo tedy není předmětem zapříčiněné nýbrž motivované. Pokusím se ukázat, co to konkrétně znamená, na následující pasáži. Merleau-Ponty si zde klade otázku, jakou úlohu hraje konvergence očí a zdánlivá velikost předmětů při vnímání prostorové hloubky.

> „Konvergence a zdánlivá velikost nejsou ani znaky, ani příčiny hloubky: jsou přítomny ve zkušenosti hloubky podobně, jako je *motiv*, třebaže není artikulován a kladen sám pro sebe, přítomen v rozhodnutí. Co chápeme pod motivem a co chceme říci, když pravíme například, že určitá cesta má své motivy? Chápeme tím, že má svůj původ v jistých daných faktech, aniž by tyto fakty samy měly fyzikální sílu ji přivodit, nýbrž nabízejí důvody k tomu, abychom ji podnikli. Motiv je antecedent, který působí pouze skrze svůj smysl, a je třeba dodat, že právě rozhodnutí potvrdí tento smysl jako platný a dá mu jeho sílu a účinnost. Motiv a rozhodnutí jsou dva prvky jedné situace: motiv je situace jakožto fakt, rozhodnutí je přijatá a osvojená situace [situation assumée]. Smrt vzácné osoby je motivem mé cesty … a když se rozhoduji tuto cestu vykonat, uvádím tento motiv, který se nabízí, v platnost a přijímám tuto situaci."[28]

[26] Merleau-Ponty (1999, s. 357).

[27] Merleau-Ponty (1999, s. 39).

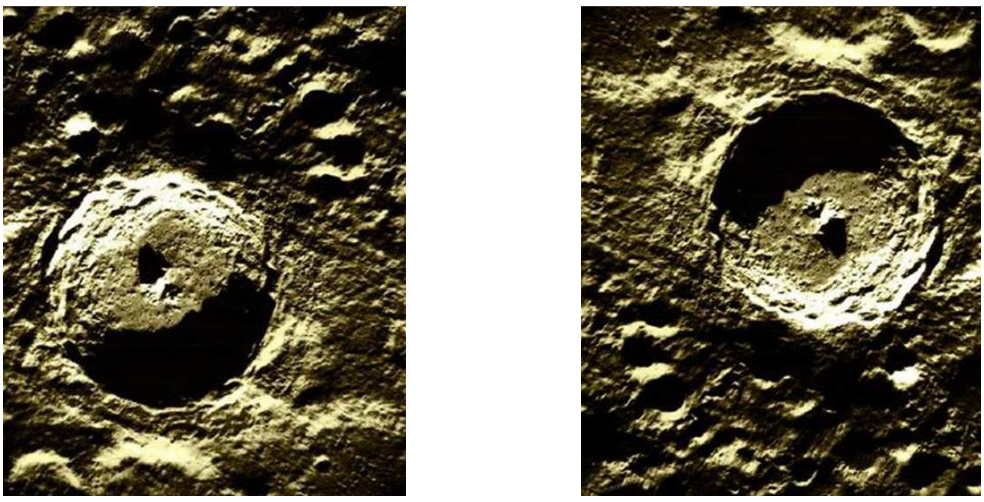
[28] Merleau-Ponty (1999, s. 299).

Merleau-Ponty označuje tento vztah mezi motivem a rozhodnutím jako vztah kruhový či vzájemný[29] a bezprostředně navazuje tezí, která tvoří originalitu jeho příspěvku: motivace perceptivní a motivace praktická jsou paralelní:

> „Ovšem takový vztah existuje i mezi zkušeností konvergence či zdánlivé velikosti a zkušeností hloubky. Není pravda, že by jako ‚příčiny' způsobily, že se zázračně vyjeví prostorová hloubka, nýbrž mlčky ji motivují, neboť ve svém smyslu již hloubku zahrnují, jsou to již totiž určité způsoby, jak se na něco dívat zdálky."[30]

Tuto paralelu se pokusím projít v jednotlivých částech, tj. ve vztahu k oběma formám nutnosti. Snadno si ji můžeme představit na následujícím obrázku, který patří k učebnicovým příkladům psychologie vnímání.

Na první fotografii vidíme jakýsi pahorek či vypouklinu. Na druhé fotografii pak kráter či prohlubeň.



(zdroj: NASA/Lunar and Planetary Institute)

Ve skutečnosti je to jedna a táž fotografie měsíčního kráteru Tycho, otočená vzhůru nohama. Skutečnost, že ji vnímáme pokaždé jinak, se vykládá tím, že při svém vnímání pracujeme takříkajíc se skrytými předpoklady, implicitně totiž počítáme s tím, že světlo přichází shora a mírně zleva. Pak nutně osvětluje v prvním případě stoupající svah pahorku, zatímco spodní svah zůstává ve stínu, a ve druhém případě osvětluje spodní stěnu kráteru, zatímco horní se nachází ve stínu hrany kráteru.

Otázka pak zní, jaký status má tento skrytý předpoklad. Je příčinou našeho vnímání či jeho „předpokladem" v pravém smyslu slova, totiž premisou? Odpověď, již

[29] „Vztah mezi tím, co motivuje, a tím, k čemu motivuje, je tedy vzájemný".

[30] Merleau-Ponty (1999, s. 300).

by dal Merleau-Ponty, je nasnadě. Projděme s pomocí tohoto příkladu paralelu mezi perceptivní a praktickou motivací.

Motivace a reálná nutnost

Větu „motiv není příčina" náš autor vykládá ve dvojím kontextu. Jednou znamená: zdánlivá velikost předmětu není příčinou mého zakoušení prostorové hloubky (v našem případě: shora dopadající světlo není příčinou toho, že vnímám pahorek namísto kráteru). Podruhé znamená: žal nad smrtí vzácné osoby mne vede k tomu, abych se vydal na pohřeb, jakkoli žal není příčinou mé cesty.

Ovšem proč přesně motiv není příčinou? V Merleau-Pontyho úvaze najdeme dva argumenty. Motiv zaprvé není příčinou proto, že je takovým antecedentem, který „působí pouze skrze svůj smysl". Aby mne tedy určitý motiv (zdánlivá velikost, světlo shora, žal) mohl k něčemu vést, musí být možné uchopit jej jako určitou jednotku smyslu. To neznamená, že bych jej v průběhu svého vnímání či chování aktuálně takto chápal, ovšem zpětně musí být možné prokázat, že v jeho pozadí nebylo kauzální působení, nýbrž určité uchopení smyslu např. světla *jako* přicházejícího shora (při vynaložení jistého úsilí lze tento předpoklad změnit a i levý pahorek spatřit jako kráter). První argument se tedy zakládá na přesvědčení, že vztah motivace se neobejde bez přinejmenším implicitního rozumění, zatímco reálný průběh kauzálního vztahu se bez něj obejde, neboť vztah mezi příčinou a účinkem je, jak bylo řečeno, extensionální.

Motiv není příčinou za druhé proto, že vztah mezi ním a tím, k čemu motivuje, je kruhový, neboť, jak se praví v citaci, „právě rozhodnutí potvrdí tento smysl jako platný a dá mu jeho sílu a účinnost". Merleau-Ponty pojímá vztah mezi zdánlivou velikostí a zkušeností hloubky, mezi světlem shora a viděním kráteru, mezi smrtí vzácné osoby a cestou jako vztah, v němž jedno určuje druhé. Ale dodává důležitý postřeh: toto vzájemné určování je dění, v jehož průběhu vyvstává určité uspořádání. Vztah motivace je tedy popsán jako přechod od neurčitého k určitému, jako krystalizace jednoznačného uspořádání na pozadí víceznačné situace. V tomto ohledu je významné již výše citované první vyjádření, jež ve *Fenomenologii vnímání* k otázce motivu najdeme: předmět „podněcuje ‚akt poznání' [‚événement connaissant'], který jej promění, právě a jen svým zatím ještě dvojznačným smyslem, který mu nabízí, aby jím byl blíže určen, a tedy není jeho příčinou, nýbrž ‚motivem'."

Není-li motiv příčinou, pak to neznamená, že popisujeme vnímání či jednání jako naprosto indeterminované dění, nýbrž naopak jako krystalizaci tvaru, vyvstávání formy, artikulaci zřetelně vymezeného smyslu.

Motivace a logická nutnost

Platí-li, že „motiv je antecedent, který působí pouze skrze svůj smysl“, nutně je tento smysl určitým, byť jen implicitním způsobem chápán. Nelze potom říci, že může být dobře vyjádřen premisou, která je pak součástí praktického sylogismu?

Proč bychom neměli přistoupit na představu, že vnímání či jednání je obsaženo v motivech podobně, jako závěr v premisách? Proč přesně motiv není totéž, co premisa? Motiv plní svou úlohu i tehdy, když není explicitně uvědomován. Merleau-Ponty například uvádí, že „sexualita může motivovat přednostní podoby mé zkušenosti, aniž by byla předmětem explicitního vědomí“.[31] Podobně tam, kde mluví o „spontánním zhodnocení“ situace, upozorňuje na to, co nejzřetelněji formuluje v již uvedené citaci: „*motiv*, třebaže není artikulován a kladen sám pro sebe, je přítomen v rozhodnutí.“ Zde se Merleau-Ponty odlišuje od Ricœura, který se držel prvního principu husserlovské fenomenologie: být znamená být pro vědomí. U Merleau-Pontyho je myslitelné, že motiv „je přítomen v rozhodnutí“, aniž by byl vědomý, či obecněji: existence se neredukuje na vědomí.

I když přijmeme Merleau-Pontyho zdůvodnění (motiv nás může podněcovat, aniž by musel být předmětem pro vědomí), stále ještě není jasné, proč nemůže skrze převedení na výrok vstoupit do praktického sylogismu. Vždyť i Merleau-Ponty připouští, že takové převedení provést můžeme, když mluví o tom, že určitá fakta „nabízejí důvody“ k tomu, abychom určitou cestu podnikli. Zde se naznačuje možné rozlišení mezi „motivem“ a „důvodem“. Když Mark Wrathall ukazuje, proč motivy nejsou totéž co důvody, charakterizuje důvod jako to, co je „artikulováno v podobě výroku“ (propositionally articulated), co se nabízí našemu uvažování (available to thought), a tak se může stát základem sylogismu.[32]

Motiv může být převeden na důvod, a získat tak jeho strukturu (stát se výrokem); již tím však dochází k určité proměně. Byl-li motiv charakterizován jako ještě neurčený, ambivalentní smysl nějakého předmětu, pak jeho převedení na výrok je *již* rozhodnutím pro *určitý* smysl. Motiv je zároveň příliš neurčitý a zároveň příliš bohatý na to, aby bylo možné jej plně převést na důvod/premisu.[33]

Nejde o to, že by praktický sylogismus nebyl *zhruba* vyjádřením určité úvahy, která pravděpodobně stála za rozhodnutím vydat se na cestu. Jde o zásadnější otázku, co to znamená *vyjádřit* určitý motiv, určitou danost. Merleau-Pontyho kritika logické nutnosti má tak zásadnější filosofické důvody, totiž jeho pojetí řeči a danosti. Právě zde je třeba hledat hlubší zdůvodnění obou zkoumaných tezí: motiv není ani příčinou (neboť působí skrze smysl a je součástí vzájemného určování motiv – rozhodnutí), ani premisou (neboť je příliš neurčitý a zároveň příliš bohatý, než aby mohl být uchopen

[31] Merleau-Ponty (1999, s. 197).

[32] M. Wrathall (2005, s. 117 n).

[33] M. Wrathall (2005, s. 115): „we cannot ever get completely clear about what moved us to act in a particular case“.

výrokem). Chtěl bych na závěr pouze naznačit, jak by takové tázání poukazující směrem k fenomenologii řeči pokračovalo.

Něco říci, něco vyjádřit neznamená u Merleau-Pontyho pouze vyjádřit již hotovou před-řečovou zkušenost. Jazykový výraz u Merleau-Pontyho není tak jako u Husserla neproduktivní (Husserl 2004, s. 258), nýbrž sám něco přidává. Přesto však není nahodilou konstrukcí, která by tomu, co vyjadřuje, v ničem neodpovídala. Naše zakoušení a snaha je vyjádřit jsou k sobě vztaženy paradoxním způsobem: můžeme říci, že vztah mezi řečí a zkušeností je vztahem vzájemného působení.[34] Výraz a řeč obecně v sobě spojuje neslučitelné: kreativitu a věrnost. Právě proto mluví Merleau-Ponty o paradoxu výrazu. Pokud platí, že vždy, když promluvíme, uskutečňujeme toto paradoxní spojení, pak jistě můžeme jazykovou formulaci motivu nazývat „důvod", ale neměli bychom se domnívat, že pouze vystihuje vztah motivace a nijak jej nemění.

Když mluvíme o motivaci, odkazujeme k tomu, co je v situaci dáno, co je v ní přítomné. Ale co přesně znamená, že jisté motivy jsou *dány*? Rozhodně nemají status objektivně konstatovatelného faktu. Tvoří spíše „ambivalentní přítomnost" (présence ambiguë). Merleau-Ponty popisuje tuto ambivalenci tím, že danosti jsou *de iure* imanentní, ale *de facto* transcendentní.[35] Pokud platí, že danost zde znamená zároveň víceznačnost, a vnímání či jednání je vždy jejím uchopením v *jistém* smyslu, pak musíme přistoupit na to, že ani tento určitý smysl není prost vší ambivalence. I to patří k důslednému přistoupení na vzájemný charakter vztahu mezi motivací a rozhodnutím. Jinak řečeno, „vše, čím žijeme a nač myslíme, má více smyslů".[36] Minulost našich vlastních činů se pak nabízí takříkajíc dvojí četbě, neboť nikdy nelze definitivně říci, zda motivy určily rozhodnutí či rozhodnutí určilo motivy. Je tedy možné *číst* vlastní minulost v různém směru: buď ji procházíme na základě motivů, nebo na základě činů. Existuje například řada činů, které vykonáme podobně bezmyšlenkovitě, jako jsme na obrázku viděli pahorek a nikoli kráter. Jakkoli se tyto činy nabízejí deterministické interpretaci, lze v nich zpětně rozpoznat pochopený smysl. A opačně existuje řada činů, o nichž přemýšlíme stejně soustředěně, jako se snažíme rozptýlit nějaký dobře nastrojený perceptivní klam. A třebaže je výsledek plodem naší soustředěné a plně vědomé aktivity, lze zpětně říci, že zvolený čin nebo spatřený obrazec v naší situaci byl již dán.

Tím se dostáváme k napětí, jímž Merleau-Ponty charakterizuje samu lidskou existenci. Vnitřním rysem existence je pro Merleau-Pontyho právě neurčenost, ovšem v jeho filosofii tato neurčenost nezískává význam absolutní svobody, nýbrž svobody situované: „Existence je sama v sobě neurčená … je totiž právě tím výkonem, jímž to, co nemělo smysl, získává smysl". Vztah k situaci není pojat jako promítnutí rozvrhu do

[34] Tuto tezi jsem se pokusil rozvést in: Čapek (2010).

[35] Merleau-Ponty (1999, s. 418): „Si le passé et le monde existent, il faut qu'ils aient une immanence de principe, – ils ne peuvent être que ce que je vois derrière moi et autour de moi, – et une transcendance de fait, – ils existent dans ma vie avant d'apparaître comme objets de mes actes exprès."

[36] Merleau-Ponty (1999, s. 197).

daností, nýbrž jako přijetí a osvojení faktu. „Tento pohyb, jímž existence bere určitou faktickou situaci za svou a proměňuje ji, budeme nazývat transcendence.“[37] Zde se Merleau-Ponty přihlašuje k zásadnímu přesvědčení moderní filosofie existence, podle něhož je lidská existence svobodná, nicméně tato svoboda je svobodou omezenou, konečnou. Jedním z projevů konečnosti je i významová otevřenost, „nedourčenost“ našich činů.

Proto ostatně Merleau-Ponty přestává mluvit o subjektu v silném smyslu, ovšem nepřistupuje ani na Sartrovu snahu vymanit se z novověkého myšlení subjektu tím, že pojme subjekt jako čistě ne-jsoucí, jako „trhlinu v bytí“.[38] Merleau-Ponty naopak sahá k metafoře, jež si získala slávu ve značně posunuté podobě u G. Deuleuze, totiž k metafoře „záhybu“ (pli).[39] Subjekt je „záhyb“, který se vytvořil, a který může zase zmizet. „Záhybem“ zde Merleau-Ponty poukazuje k tomu, že má-li existovat určitý čin, musí se vztahovat k motivu, a má-li existovat motiv, musí zde být i čin. Jakmile tento vzájemný vztah zmizí, zmizí i „záhyb“ („já“). Existovat jako „záhyb“ znamená „činit určitou situaci svou a proměňovat ji“.

Závěr

Vraťme se však od vysoce metaforické mluvy k střízlivému shrnutí toho, k čemu tato úvaha dospěla. Výchozím bodem bylo rozlišení dvou podob principu dostatečného důvodu: příčina a premisa. Otázka po povaze motivace, která se klade v teorii jednání, v takto blíže určeném kontextu pak zní: je možné pojmout motiv jako příčinu či jako premisu? Jinými slovy: pojí se s jednáním jedna či druhá forma nutnosti? Ve zkoumaných textech P. Ricœura a M. Merleau-Pontyho nacházíme argumenty, které popírají jak tezi „motiv je premisa“, tak tezi „motiv je příčina“. Ricœurova verze fenomenologie zůstává na pozici filosofie vědomí a svou kritiku dvou podob nutnosti opírá o teze: 1. být znamená být pro vědomí, 2. celek je dříve než část. Merleau-Pontyho rozbor opouští první z uvedených předpokladů. Je pak otázkou, k jaké filosofii subjektu dospívá, a zda je možné ji artikulovat lépe, než jen pomocí metafory „záhybu“. Vlastní přínos Merleau-Pontyho rozboru motivace spočívá – kromě slibného, avšak nevypracovaného pojetí subjektu – v ustavení paralely mezi perceptivní a praktickou motivací.

[37] Merleau-Ponty (1999, s. 197).

[38] Sartre (2006, např. s. 123).

[39] Merleau-Ponty (1999, s. 249).

Literatura

Anscombe, G. E. M. (2000): *Intention*. Harvard University Pres, Cambridge (MA) – London.

Aristotelés (1961): *První analytiky. Organon III.* ČSAV, Praha.

Čapek, J. (2003): „Bergsonovo pojetí svobody.“ In *Filosofie Henri Bergsona*, OIKOYMNH, Praha 2003, s. 65–90.

Čapek, J. (2007): *Jednání a situace*. OIKOYMENH, Praha.

Čapek, J. (2010): „Umělecké vyjádření jako paradigma promluvy. Merleau-Pontyho fenomenologie řeči.“ In *Filosofické reflexe uměleckého díla* (vyd. M. Vrabec), Praha (v tisku).

Davidson, D. (1980): *Essays on Actions and Events*. OUP, Oxford.

Gide, A. (1995): *Les caves du Vatican.* Gallimard, Paris.

Hempel, C. G. (1942): „The Function of General Laws in History.“ *The Journal of Philosophy* 39: 35–48.

Hume, D. (1996): *Zkoumání o lidském rozumu.* Svoboda, Praha.

Husserl, E. (2004): *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I.* OIKOYMENH, Praha.

Leibniz, G. W. (1985): „Discours de métaphysique.“ In *Philosophische Schriften, Sv. I : Kleine Schriften zur Metaphysik.* Darmstadt.

Leibniz, G. W. (1900): *La monadologie avec étude et notes de Clodius Piat.* Paris.

Merleau-Ponty, M. (1999): *Phénomenologie de la perception.* Gallimard, Paris.

Mill, J. S. (1892): *A System of Logic. Ratiocinative and Inductive.* London.

Ricœur, P. (1951): „L’unité du volontaire et de l’involontaire comme idée-limite.“ *Bulletin de la Société Française de Philosophie* 45e Année, No 1.

Ricœur, P. (1990): *Soi-même comme un autre.* Seuil, Paris.

Ricœur, P. (2001): *Filosofie vůle I. Fenomenologie svobody*. OIKOYMENH, Praha.

Sartre, J.-P. (2006): *Bytí a nicota. Pokus o fenomenologickou ontologii*. OIKOYMENH, Praha.

Schopenhauer, A. (2007): „O čtverém kořeni věty o dostatečném důvodu.“ In *O vůli v přírodě a jiné práce.* Academia, Praha.

Tugendhat, E. (1997): *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen.* Suhrkamp, Frankfurt.

Tugendhat, E., Wolf, U. (1997): *Logicko-sémantická propedeutika.* Petr Rezek, Praha.

Wrathall, M. A. (2005): „Motives, Reasons and Causes.“ *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*, CUP.

Wright, G. H. (1983): *Explanation and Understanding of Action.* In *Practical Reason.* OUP, Oxford 1983, s. 53–66.